

資本主義精神論の研究 (二)

重 藤 威 夫

第二節 ズムバルトを中心として

ズムバルトは先づウェーバーの学問的方法の根本的立場に反対している。彼は歴史の或る時代の「意味」(Sinn)——例えば資本主義の意味——をもって、その時代を動かす力と同一視することは誤りであるとする。「例えば近代の経済人を何かの世界観から理解し、その特性を説明するということが決して少くない。その説明が正しいと仮定しても、それだけでは果してこの時代に起った事象——はたらく人間の行動が、實際この世界観に基くものであったか否か、またもしそうであるならば、どの程度にそうであったかということとは全然言われていないのである。マックス・ウェーバーの学説を生かじりにした人々の一再ならず陥っている誤謬もこの点である。資本主義経済の意味が清教徒の信仰に内面的に類似していることを認めたにしても、それだけでは一つの鉱山の採掘、一つの熔鉱炉の点火さえ實際にこの信仰に最も強い根——或は単に一つの根をもつ原動力から起ったことを証明するものではない。」⁽¹⁾と述べ、一つの世界観から歴史的連関を理解しようとすることは誤りであるとする。従ってズムバルトは歴史的連関を概観しようとする場合には、かゝる「意味的動機」(Sinnmotive)を相対化する外はないとして、彼の網羅的な歴史理解の方法が生れる。彼はその著「Der Bourgeois」において、資本主義の成立を説いた際にかゝる方法を用いた。彼は資本主義精神の意味を無限なる営利追求欲と解し、その欲望の増進に役立つと考えられるあらゆる因子を網羅してい

る。

又彼はマルクス主義者の体系に見られる「資本増殖の欲望」というような範疇を直に原因の因子として歴史過程を説明しようとすることも同様に意味的理解（認識論的理解）と歴史的理理解（發生論的理解）とを同一視する誤を犯すものであるとする。「マルクスとその学派とが、歴史的な原動力を明かにしようとしたのは正しい平面、即ち活力的範圍においてであり、過半はそれを明かにしているのであるが、尚彼等がしばしば意味的連関をそのまゝ、原動力と見てゐることは、偏狭な精神主義者と同じ誤謬を犯すものである。」と述べてゐる。資本の増殖欲望というものは、意味的連関にすぎないものであり、資本主義經濟制度の最も内的な中核をあらわすものであることは明かであるが、そうしたものである限り、それは經濟事象の原動力ではあり得ない。「資本から何ものかを結果させようとすること換言すれば一つの社会的連関をもつて社会生活の原動力だと主張することは全く神秘主義である。……だがまた、たとえ經驗的なものにもあれ、いかなる種類の狀態も、歴史的過程の原動力として認められることはできない。或る社会狀態が、輕々しく社会事象の原因であると主張される場合の甚だ多いことは、おどろくにたえたことである。」として、彼の包括的多元的立場よりして、マルクス主義の一面性を鋭く突いている。⁽³⁾

ゾムバルトが理解するような資本主義精神は、如何なる時代如何なる国にも普遍的に見られる現象であるから、かかる精神の形成に役立つあらゆる原因を集めようとするれば、自ら多元的、網羅的にならざるを得ない筈である。彼の研究の目的は「資本主義精神を最も古い起源から、その發展過程を通じて、現在並に将来にいたるまで追求する。」に⁽⁴⁾あった。そのために彼は資本主義精神の形成に参与した諸原因の全系列を遡って包括的に研究した。しかしウェーバーは、原因の全系列を究めようとするかゝる學問的方法をとらなかつた。もとより彼は一元論的解釈を以て正しいとしてゐるわけではない。彼は宗教社会学論文書の序文中に「近代の經濟倫理と禁欲的プロテスタンティズムの合理的

倫理との関連をとり上げようとしたのである。この場合には因果關係の一面のみを研究しているにすぎない。」⁽⁵⁾と述べ更に「如何なる經濟倫理もかつて單に宗教的のみに規定されたことはない。」⁽⁶⁾と言っている。宗教的契機と同時に經濟的及び政治的契機をも考察せねばならないことは彼自ら認めている。即ち「經濟倫理は、經濟地理的並に歴史的所与性によって極度まで規定された純粹な固有法則性を大なる程度において有する。その固有法則性は世界に対する人間のあらゆる宗教的にまたは他の（かゝる意味において）内的な契機によって制約された態度に対立するものである。もとより經濟倫理には、その一つの（單に一つの点に注意されたい）判別式として、生活態度の宗教的制約性がある。しかしこの生活態度が、また与えられた地理的、政治的、社会的、國民的限界内において、經濟的及び政治的契機によって深く影響されることは明かである。」⁽⁷⁾ウエーバーにとっては、すべての複雑な諸原因を探究せんとすることは不可能事を強うるに等しいと考える。「かゝる依存關係を、すべてその詳細にわたって追求しようとするのは涯なき大海に船を進めるに等しいことである。」従って、彼は意識的にその研究の分野を一定の限界内に止めようとした。「それ故、本書においては、それぞれの場合に問題たる宗教の實踐倫理に最も強く規定的に影響し、それに特性的な（即ち、今の場合、それを他のものより區別し、同時に經濟倫理にとって重要な）諸特性を刻印するところの、その社会層の生活態度の方向決定的な契機を分離することを試みる。」⁽⁸⁾

ウエーバーは近代資本主義精神の成立に対して、決定的な影響を与えたものは何か？ということを専ら研究の対象とした。もつとも彼は近代資本主義の成立に対して有力に作用した諸条件を認めない訳ではなかった。しかし彼の当面の研究の関心は、その精神の構成要素を明かにしようとするにあつた。近代資本主義成立の諸条件として種々なるものがある。第一は人口の増加である。西洋では十八世紀の初から十九世紀の終までに人口は最も急速な増加を見た。これと同じ時代に中国でも少くともこれと同程度の人口増加が行われた。即ち、六千万ないし七千万から四億に

達した。とにかくその増加は西洋における増加とはぐ匹敵する。しかしこの間において、中国で資本主義は前進したというよりはむしろ退歩している。それは中国の人口増加は、西洋の場合とは異った社会層の内部で行われたからである。中国は人口増加によって零細農が密集した国になった。しかるに、中国では西洋のプロレタリアートに該当する階級の増加は、外国市場から苦力の供給を受け得ない限り問題となり得なかった。要するに欧州における人口の増加は、一般的に言えば資本主義の成立に全く貢献しなかったわけではない。何となれば、人口数が僅少な場合には資本主義はその必要とする労働力を需め得なかったかも知れないからである。しかし人口の増加自体が資本主義をうみ出したことはどこにもないのである。

同様にして、ゾムバルトが論じたように貴金屬の流入をもって、資本主義成立の唯一の原因と認めることもできない。ゾムバルトはこの点につき次のように論じている。貨幣蓄積の増加は、資本主義精神の発展に欠く可らざる前提条件であり、またその発展に直接的な作用を及ぼす。鑄造貨幣の存在ということが、資本主義精神が発達するに必要な環境を作り出すものであり、またそれは貨幣經濟の完成に不可欠のものである。貨幣經濟が一般に行われるようになると、貨幣は万能的な勢力をもつようになり、重要視されるようになる。貨幣が重要視されるようになると黄金欲は貨幣欲になり、営利への努力は貨幣追求に向けられるようになる。欧州では十四世紀の央頃、特にイタリーにおいて貨幣欲が著るしく高まった。貨幣が一般に使用されるようになると、資本主義精神中の計算心(Rechenhaftigkeit)の発達を促す。貨幣とはこの場合、鑄造貨幣或は金・銀貨を意味する。貨幣蓄積が増加すると個人の財産は増加し、貨幣數量がより大となるに伴って、それは個人の手により強く集中されるようになる。財産の増大は資本主義精神を發展させる。財産の増大は我々が資本主義精神の母と呼ぶところの貨幣欲を強める。或国に貨幣量が増大すれば、その国の資本主義的な企業家の企業心を一層煽る結果となる。また貴金屬の流入によって、企業家は黄金を採掘しよう

と考へるようになる。南米大陸発見当時のスペインやポルトガルはその一例であつて、一五三〇年には南米の真中に金鉱が発見されたとの風説が伝わりと冒險熱が高揚した。

貨幣蓄積増大の作用として言ひたいことは右のような結果ではなくて、むしろそれは第一級の高景氣時代をつくり出すという事實である。欧州における十七世紀の終から十八世紀の始にかけての時代と十九世紀の中葉とその末期の時代にこの例が見られる。この当時には資本主義精神の全く新しい形式があらわれて来た。それは投機精神であつて、それ以来、資本主義精神の重要な要素をなすようになった。貨幣蓄積の急速な著しい増大の直接的な結果として、投機熱と泡沫会社乱立熱 (*Spekulations- und Gründungsmanie*) が生じたのはフランスと英國とである。フランスでは十七世紀と十八世紀に主として外国貿易によって大量の正貨が流入した。十七世紀のフランスの外国貿易には詳しい統計がないが、二・三の数字によつて、多額のものであつたことを知り得る。一七一六年から一七二〇年までの五年間、即ち、最大の泡沫会社乱立時代に輸出超過は年平均三千万フランに上つた。最も多額の金が入つたのは、スペイン領アメリカとの貿易であつた。それは多額であつたので、十七世紀に他國との貿易による債務をそれで充分に支払ひ得た。英國は十七世紀の終から、十八世紀の最初の十年間にかけて、大量の貴金屬が流入した。その当時英國の輸出超過は著るしく多額であつて、十八世紀の最初の十年間に年平均二・三百万ポンドに上つた。英・仏兩國では右の事情により、十七世紀末から十八世紀の初にかけて多額の貴金屬が流入した。この時代は Law 及び南海泡沫会社事件は別として、「泡沫会社乱立時代」或は「企劃時代」と名付けられ得るが、以上の事實によつて、貴金屬の増大は資本主義精神の發展に対して重要な意義をもつことを知り得る。⁽⁹⁾

右のゾムバルトの主張には認むべき点がないわけではない。一五三〇年以來の欧州において見られたように、一定の事情の下では、貴金屬流入の増加の結果、価格革命がおこる場合がある。更にこの際なお外に好都合な事情がある

場合、たとえば或る特定形態の労働組織が形成されつゝある場合には、大なる正貨蓄積がある特定の社会層の手中に帰するという事情と相まって、この労働組織の発達が進められることも不可能ではない。しかしかゝる貴金屬の流入があったからといって、それだけで資本主義が成立するとは限らない。インドの場合はこのよい例である。ローマの帝政時代に、年々二千五百万ゼステルツエンに上る莫大な分量の貴金屬が交易に基いて、インドの貨物の代償としてインドに向つて流出した。しかしこの流入は殆ど言うに足りぬほどの商人的資本主義をうみ出したにすぎない。その貴金屬の大部分は王 (Rajah) の宝庫のうちに姿を消してしまい、貨幣として転々流通し、合理的資本主義的企業の創設に利用されるにいたらなかった。明らかなことは、貴金屬流入が如何なる構成をもつた労働組織に行き当るか？ この問題が決定的に重要であることである。アメリカ発見後、アメリカからの貴金屬が最初流入して行つたのはスペインである。しかしスペインでは貴金屬の流入と平行して、かえつて資本主義的發展の退歩がおこつた。一方では庶民階級 (comuneros) の没落およびスペイン大貴族 (Granden) の商業政策の攪乱があり、他方において流入した貴金屬が戦争目的に費消された。従つて、貴金屬の流れは殆んどスペインにはふれもしないで、そこを通りぬけてしまい、むしろかえつてすでに十五世紀以来、労働制度の再編成を行いつゝあつた諸國を富裕ならしめた。これらの國々におけるこの労働の再編成こそ、むしろ資本主義の成立を促進したところのものである。

西洋の資本主義を成立せしめたものは、かくて、人口の増加でもなければ、貴金屬の流入でもない。資本主義の発達に対する外部的条件についていえば、むしろ先づ第一に、地理的性質を有する条件を考えねばならない。インド及び中国にあつては、この地方に特徴的な内地交通にあつて莫大な運送費を必要とするという事情がある。この事情は資本主義の發展に重要な社会層、即ち商業において金もうけをなし得る地位にあり、商人資本によつて資本主義的制度を樹立する可能性を有する人々の社会層の発達を、極度に阻害せざるを得なかつた。西洋では事情はこれと異

る。即ち、西洋では地中海が内海たる性質を有すること、また縦横に河川の連絡が行われていることが、以上と正反對の方向の發展を促進した。しかしながらこの地理的契機もまた過大に評価してはならない。古代の文化は顯著な沿岸文化であった。こゝでは上記のような地中海の特性によって（颶風を伴う中国の海陸諸水域と反對に）交通可能性が非常に有利であった。しかもなお当時においては資本主義は發生しなかったのである。近代においても、またフローレンスにおける資本主義の發展はジェノアまたはヴェニスにおけるよりも遙かに著しかった。実に資本主義が誕生したのは西洋の奥地の工業都市においてであり、その海岸商業都市においてゝはなかつたのである。

さらに戦争需要が資本主義を促進したが、しかし戦争需要それ自体として資本主義を促進したのではない。多くの場合において奢侈需要はむしろ非合理的形態を生ぜしめた。たとえばフランスにおける小規模なアトリエを生ぜしめるいは多くのドイツの王侯宮廷における労働者の強制聚落（Zwangsiedlung）を生ぜしめたようなことがこれである。では結局において資本主義をうみ出したものは何であるか？それは合理的な継続的企業・合理的簿記・合理的技術・合理的法律なのであるが、しかしそれにつくるわけではない。以上に附加してこれに補完すべきものがある。即ち、合理的精神・生活態度の合理化・合理的な經濟倫理がこれである。⁽¹⁰⁾

以上ゾムバルトとウエーバーの所論を比較し、紹介したわけである。要するにゾムバルトが資本主義成立の不可欠の前提条件として、貴金屬の流入・貨幣蓄積・人口増加・地理的条件・戦争・奢侈等の外部的諸条件をあげて、各国の對して、ウエーバーはそれらのものが必ずしも資本主義を促進或は成立せしめたわけではなかつたことを、各国の例をあげて論じている。ウエーバーによれば、それらの外部的諸条件が資本主義を成立させるために促進的作用を及ぼした場合が多かつたことは勿論であるが、西洋の近代における資本主義はそれらの諸条件にのみ成立を負っているのではなく、その他に西洋の近代社会に特有な内面的条件を附加しなければならぬと論ずるのである。それはカル

ヴィニズムに基く合理的精神、生活態度の合理化、合理的な經濟倫理である。こゝに彼の所論の大きな特色があらわれている。いわゞ、ゾムバルトの批判に対する反批判であると考えられる。以上によって明かなように、両者は互に補充し合う關係に立つものであって、他を全く否定するものではないことを知るのである。

なおゾムバルトは中世的傳統主義からの異教的解放者として、十五世紀のイタリーにおけるレオン・バチスタ・アルベルティ（一四〇四—一四七二）をとり上げて、ウエーバーに対する批判の一としてしている。つまり、ゾムバルトによれば資本主義精神の發達を新教の倫理にのみ帰するのは誤りであって、新教からの影響を否定するのではないが、その他に十五世紀のイタリーを中心とする異教的要素を認めねばならないのである。このことについては、さきにブレンターノに関する項で簡単に触れておいたが、以下ゾムバルトの所説を中心としてこの問題を考察し、ウエーバーの立場を明かにしたいと思う。

ゾムバルトによれば、資本家的企業者であり又資本主義的精神と道德とを兼備した市民はすでに十四世紀の末葉にフロレンスにはじめて現れた。そこでは十五世紀にはかゝる人々が多数存在した。その代表としてアルベルティがあげられる。彼は多くの著作を通じて、その時代の人々並に後世にも大なる感化を及ぼした。彼は節約を以て「聖き」と称した。ゾムバルトは彼の言葉を多数引用している。「汝の支出を汝の收入に超過せざるよう深く心せよ」「不要の支出は大敵と思え」「浪費は曲事なり。節約は善事なり。有用にして賞讃すべし」「節約は何人をも害せず、しかも一家に有用なり」「節約は聖し」等。更にゾムバルトはレオナルド・ダ・ヴィンチ（1452—1519）の祖父の言を引用して、十五世紀のフロレンスの中流の市民階級の精神を示そうとした。「高位も、光榮も、名譽も、國家又は軍隊の地位も、大なる富貴も、大なる學問も決して望むな。最も確かな生活法は、身分相應の方法をとるにある。」「今日からすでに明日の必要に備える蟻は、汝等の模範である。節約せよ。中庸をとれ。蜘蛛は網を広く張つ

で最も中央に居るが、何者でもこれに触るれば網を強くし、何時でも修繕するように寸分も油断しない。繁易する家族と善い家長とは即ちこの蜘蛛である。」又その祖父の生活態度に言及し、些細な点にまで節約を重んじ、勤勉を旨としたことを強調している。ゾムバルトによれば、これらの人々の生活とベンジャミン・フランクリンの生活とを比較すれば何等異るところはない。又その根本の主義は同一であり、文章の言葉も殆んど同一であるとする。かくて彼は資本主義精神の発達をプロテスタンティズムの倫理のみに帰するのは誤りであって、新教からの影響を否定するのではないが、その他に十五世紀のイタリーを中心とする異教的要素を認めねばならないとする。

ゾムバルトの批判に対して、ウエーバーは次のように反論を加えている。⁽¹⁾以下その大要を記す。アルベルティの著作中、フランクリンの言葉に一致するもの、就中冒頭にある「時は貨幣である。」という格言、及びこれに関連する訓戒はどこにも見出されない。わずかにこれを想起させるものとしては、*della famiglia* 第一巻の末尾に、極めて概括的に、貨幣が家政の「諸物の精髓」であり、その管理には特に注意しなければならぬことが説かれているにすぎない。これはすでにカトーが農事について言ったのと全く同様である。アルベルティが魂の平安を理想とし、エピクロスの静寂生活を深く愛し、殊にまたあらゆる官職を不安、敵意、醜行の原因として嫌悪していること、莊園における田園生活の理想、祖先への誇りを基とする自分の感情、一族の名譽を最高の目標としていること（それ故家の財産も分割せずに、フイレツエの習慣のように結合されなければならない）これら一切は、清教徒の目には「被造物を神化」する罪悪であり、フランクリンには縁のない貴族的感情に他ならない。なお、文筆生活を高く評価していることにも注意すべきである。これら一切と、フランクリンやその祖先の清教徒の倫理とを比較すべきである。人文主義的都市貴族にあてて書かれたこのルネッサンス時代の学者の著作と、ブルジョアの中産階級の大衆のために書かれたフランクリンの著作や清教徒の論文・説教とを比較すべきである。両者の差別の甚しいことは明瞭である。アルベルテ

イは古代の学者の著作から多数に引用しているように、その経済的合理主義の所論はクセノフオン、カトー、ワロー、コルメラの著作中における経済的事項の記述に甚だ類似している。もっとも、特にカトーとワローとはアルベルティよりも営利そのものに一層重点をおいている。そればかりか家内労働者の使用や、その分業や訓練に関するアルベルティの所論や、農民の信頼し難いことについての所論は、カトーが奴隸賦役農場に関して記した処世訓を家内工業と小作農業との自由労働に、転移させたかのような印象を与える。もっとも、*industria* という概念は、キリスト教の影響のため、別な色彩をおびている。これは両者の相違する点である。*industria* の概念は修道僧の禁欲に源を發し、学僧によって發達せしめられたものであって、これこそ後にプロテスタンティズムの専ら精神的な禁欲として、完全な發達を見た倫理的性格の萌芽であった。後にも屢々強調するように、この両者の類似はこゝから生じたものである。しかも、公的の教会理論たるトマス主義よりも、フイレンツエやシエナの托鉢僧団の倫理学者に一層類似しているのである。カトーは勿論、アルベルティの所説にはこうした倫理的性格は存しない。彼等が説いているのは処世訓であつて、倫理ではない。フランクリンの教訓にも功利主義が見られないのではない。しかし、彼の若き商人えの説教が倫理的性質をもつものであることは明かであり、この点に——これが重要である——その特徴がある。彼にとつては貨幣えの注意を怠ることは、資本の幼芽を殺すことであつて、その故に倫理的惡なのである。

かくして、フランクリンとアルベルティとの内面的類似は、事実上次の点にあるにすぎない。即ち、フランクリンは「経済主義」を推薦するにあたって、すで、これと宗教的觀念とを関連せしめていないのに対して、アルベルティは、これを未だ関連せしめていないということである。ゾムバルトは彼を信仰的と称しているが、彼は勿論幾多の人文主義者のように僧職や僧俸をもっていたとはいふものの、その生活教訓の基礎には全然宗教的觀念を用いてはいない。しかし、こうした学者の理論が、宗教的信仰——救極の刺戟——によって惹起されるような生活態度の根本的変

化を、誘致し得るとどうして考え得ようか。これに反して宗教的動機からの生活態度の合理化がどんなものであるかは、清教徒の場合を別としても、ヤイン教徒、ユダヤ人、中世の禁欲的宗派、ウィクリフ、フスの運動の余波であるボヘミアの兄弟団、ロシアのスコプシ派、無数の僧団等の実例についてそれぞれ非常に異なる意味で、明瞭に知り得ることである。要するに根本的相違点としては、宗教的根柢を有する倫理は、それによって生れた生活態度に対して明確な——その信仰が生命を保っている期間は極めて有力な——心理的刺戟を加えるのに反して、アルベルティに見られるように単なる処世訓は、こうした力をもたないということである。こうした刺戟による力が喪われず、わけもしばしば神学者の理論とは甚だ異なる方向に向って働く場合、この種の倫理は民衆の生活態度と、従ってその経済生活に独自の影響を及ぼすのである。これは本論文全体の眼目に他ならないものである。

中世末期の神学的倫理学者、わけでもフイレンツエのアントニ及びシエナのベルンハルデイに関しても、ゾムバルト氏は彼等を「資本の味方」と甚だしく誤解している。畢竟、アルベルティはこの種の倫理学者の列に加わるものは決してない。たゞ彼は *industria* の概念を中世僧侶の思想から（どんな中継者を通じてにもせよ）継受したのにすぎない。アルベルティ、パンドルフィーニ等々は、表面上は教会の秩序に服従し、当時のキリスト教倫理を受容していたにもかゝらず、内面的には伝統的な教会主義を脱して、異端的・古代的傾向をもつ思想を抱懐していた人々であって、ブレンターノ氏は彼等が近代の経済理論ならびに近代の経済政策の発達の上に演じた役割を、ウエーバーが無視しているように論じている。ウエーバーがこれらの因果的関係をこゝでは論じないのは当然の理である。この問題は「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」に関する論文の対象とはならないからである。ウエーバーは決して彼等の役割を否定するものではなく、むしろ充分な理由から次の見解をもっている。即ち、彼等が及ぼした影響の範囲と方向とは、プロテスタンティズムの倫理が及ぼしたそれとは全然別個のものであったということであ

る。彼等の影響は政治家・君主の政策に現われたのであって、新興市民階級の生活態度ではない。この二つの因果的関連は、ある場合には重複しているとはいえ、すべての点で重複しているのではなく、一応明瞭に分類されておかねばならない。アルベルティの浩瀚な著作が学者以外の人々には、ほとんど知られなかったのに反して、私経済に關するベンジャミン・フランクリンの論文は、民衆の日常生活に深い影響を与える種類のものである。しかし、ウェーバーが殊更ベンジャミン・フランクリンを引用したのは、すでに無力化し終った清教徒的な生活規律の埒外にある人物としてである。あたかも、多くの人々から説明されているイギリスの啓蒙主義と清教主義との關係のように。

要するに、ウェーバーは資本主義精神の形成に異教的・古代的思想の影響を認めていないのではなく、それに深く触れなかったのは、彼が当面に問題としているのは、新教倫理と資本主義精神の問題であつたからである。トレルチもこの点については、ウェーバーのために次のように述べている。「マックス・ウェーバーの論文は、市民的資本主義の精神的倫理的諸前提の一つを、明らかにカルヴィニズムにまで遡らしめようと試みたにすぎず、その諸前提の一切と、更にすゝんでは資本主義そのものをまでカルヴィニズムにまで遡らしめようなどとは思ひも及ばないことであつた。」と。⁽²⁾

(註) (1) Sombart: Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. I. (1927S. 6. 堀山力訳、ソムバルト高度資本主義 I、二七頁)

(2) Sombart: *ibid.* S. 7. 同右邦訳書 二八頁

(3) Sombart: *ibid.* S. 7. 同右邦訳書 二八頁

(4) Sombart: *Der Bourgeois* (1913) S. 23.

(5) Weber: *Religionssoziologie. I. Vorbericht* u. g. S. 12 四章「マックス・ウェーバー研究」三三三頁

- (6) Weber: *ibid.* S.238
- (7) Weber: *ibid.* S.238
- (8) Weber: *ibid.* S.239
- (9) Sombart: *ibid.* S.399—412
- (10) Weber: *Abriß der Universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte.* (*Wirtschaftsgeschichte von Max Weber*) (1923) S.300—2. 黒正巖・青山秀夫訳マックス・ウェーバー一般社会経済史要論(下)二三五—七頁
- (11) Weber: *Religionssoziologie.* I. S.38—41 梶山力訳膏、三六—八頁
- (12) Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* (1923) S.606

第三節 ヴェーバーを中心として

ウェーバーに対する批判論の一つに、資本主義精神の発達を啓蒙思想に基づく見解がある。それはさきに少し触れたが、ヴェーバーである。ゲオルク・ヴェーバーの「福音主義的経済倫理」は、カルヴィニズムの経済観を説くにあたって、ウェーバーの説に対する鋭い批判と、資本主義精神の発達に対する啓蒙思想の重要性を主張する点において極めて独創的である。彼はフランクリンを前期資本主義精神の担行者とするブレンターノやゾムバルトに反し、ウェーバーにならって、彼を近世資本主義精神の担行者となしながら、しかもその精神がカルヴィニズムの精神とは全く相容れない啓蒙思想であるとした。ヴェーバーは次のように論じている。ウェーバーがカルヴィニズムの倫理を現世内における苦業というのは正しいが、かゝる苦業から、直に近世アメリカの巨大な富が発生したというのは当らない。それが豊かな生活を招来することは可能であろうが、近代資本主義的な巨富を蓄積するには適しない。それが

可能となるためにはカルヴィニズムの倫理の他に、なお外の何ものか決定的な精神的要素が入って来なければならぬ。その精神とは無限な営利追求の精神である。

ヴンシユは、ブレンターノに反して、この精神の担行者としてフランクリンを挙げている。従って、ウエーバーがフランクリンの精神のうちに、資本主義精神を見るのは正しいと彼は解釈する。たゞそれがカルヴィニズムの精神であるとするのは当たらない。フランクリンに見られる現世の調和と無限の富に対する信仰、それはカルヴィニズムの精神というよりは、むしろ啓蒙主義の精神である。フランクリンはウエーバー自らも認め、ブレンターノが明かに説くように、決して清教徒の信仰に終始したのでなく、宗教的信仰を失い、完全に此岸的思想の上に立っていた。⁽¹⁾それはカルヴィニズムとは全く相容れぬ新しい要素を現わすものであって、正に非宗教的な啓蒙思想からのみ、これを正當に理解できるというべきであるとしている。ヴンシユがウエーバーを批判して、彼がカルヴィニズムの経済倫理を現世内における苦業というのは正しいが、これを以て直ちに近世資本主義精神の構成的要素となすのは、資本主義精神の本質に徹せず、近世資本主義成立の史的事実に合致しない理論を立てるものであるとして、近世資本主義精神の成立はむしろ啓蒙思想の中にありとするのは一つの新しい見解を示すものである。以下彼の所論を原文に即して紹介する。⁽²⁾

ヴンシユは先づルターとカルヴィンとの経済観の相違から説き起している。ルターとカルヴィンとの経済観の相違を論ずるに当って、前者は中世的な改革者であり、後者は近代資本主義的な改革者であると記述する者が多い。しかし両者の主張を詳細に検討するならば、注目すべき点が見出される。即ち両者は根本精神においては同一であるがその原理的な見方が異っているために、それぞれ固有の目的をもっていることが解るのである。原理的な見方の相違は次の点にあらわれている。即ち、ルターが中世の教会と同様に徴利を一般的に批難したのに対し、カルヴィンはか

つてはルターと同一見解であつたが、後では認めるようになったことに現われている。カルヴィンの影響下にあるジュネーヴ国家は五%までの利率を認めた。カルヴィンにとっては、それは最高限を意味するものであつて一般原則ではない。ルターは一般的に利息を認めなかったが、結局において、金融業では五―六%の利息を認めるようになった。カルヴィンもルターも彼等が書残した手紙や文書の論旨から考えると、二人共中世教会と同様の動機によって動かされている。即ち、労働に対する正当な報酬という観点と、金銭欲えの嫌忌という観点から適度な利率を認めるに止つたのである。二人共資本主義的ではなかった。たゞカルヴィンが資本主義の先駆者であると言ひ得るのは、彼がカトリシズムと自然法に基く利息禁止論に反対し、それらの障害を取除いた限度においてである。その点において、彼は百年以前のフロレンスのベルンハルディンやアントニンと大した相違はない。貨幣経済領域全体にわたる世俗化と解放ということは、結局においてサルマシウス（一五八八―一六五三）とグロテイウス（一五八三―一六四五）とが成遂げたものである。そこで利息問題は宗教的倫理的規範の世界から解放されて、自律的なものとなり、かくて初めて近代資本主義の前提条件が与えられた。又初期資本主義は神学によって妨げられないようになり、徴利に対する教会の禁令はますます弛められて来た。サルマシウス以来、徴利の倫理的原則についての問題は、二・三の牧師を除いては、もはや真剣にはとり上げられないようになった。それらの牧師の影響力は見られない。利息経済の経済社会における正当性と必然性とは強力であつたので、単なる道徳的な禁令によってそれを止めることは不可能であつたのである。

宗教改革以後の百年間にカルヴィニズムと経済は如何にして一致するようになったのであろうか？カルヴィニズムが近代の工業及び銀行資本主義の発展を促進したであろうということは考えられない。それは近世にいたるまで銀行制度に対して否定的態度をとつていた。徴利をもって営業となすことに対するカルヴィンの禁令があつたゝめに、仏

・蘭兩國では、十七世紀にいたるまで、宗教會議によつて、銀行家夫妻と銀行の従業員は、聖餐式から除外されるか或は嚴重な条件の下においてのみ、それへの参加を許された。カルヴィニズムは、銀行と銀行業務については反対したが、その倫理の片鱗はヘンリー・フォードの事業のやり方において、別な意味であらわれている。カルヴィニズムが資本主義の發展を促進した——そのことはマックス・ウェーバーによるが——のは、金融制度の領域においてではなく、工業生産換言すれば、狹義の生産資本主義の領域においてである。個々の点につき詳しく論証し、例示しなければならぬことは勿論であるが、ウェーバーが生産資本主義と銀行資本主義との区別の問題について気付いていたかどうかは疑問である。更にカルヴィニズムの倫理は、主として農業的性格をもつ国々では、その資本主義精神に影響を及ぼさなかった。スコットランドなどはその一例である。

ウェーバーは資本主義の成立をもつてカルヴィニズムに帰属せしめようとしたのではなく、むしろ資本主義は、それ以外の多数の成立要因の集合であることを認めていた。しかしそれらを全般にわたつて説明することは容易になし得らるゝものではない。近代の西洋文化の中に、すでに資本主義經濟活動が存在していた時に、カルヴィニズムはあらわれたのである。ウェーバーが問題にしたのは、宗教的基礎によつて規定された人間の倫理性は、それが建設的であろうと或は否定的であろうと何らかの形で經濟に影響を及ぼさない筈はないことである。ウェーバーによれば、カルヴィニズムの倫理的特質が、資本主義的經濟活動に積極的な促進的な作用を及ぼしたというのである。決定的なことは、その倫理性が、資本主義の様式と方法とに對して、倫理的宗教的な活力を与えたというのである。資本主義的經濟活動は、欧州以外の地域や異つた時代にも見られるのであつて、中世にも宗教改革以前にも見られる。ゾムバルトが明かにしたように、フロレンスのアルベルティとその仲間、そのよき例である。しかし彼等の經濟活動は、彼等の信仰とは別の世界から動機づけられたものであつた。その基礎が分裂していたので、あやふやな二重性

格をもっていた。彼等はその金儲の正当性について疑問をもっていたので、その死の前の苦悶に際して、教会への寄附をなした。ヤコフ・フッガーは一五二〇年当時、國際的な銀行家であったが、すでに隠退している事業上の一友人から、すでに充分に儲けたのであるから、隠退してどうかとすゝめられた時、彼は「それは無氣力である。自分の考えは大に異っている。儲けられるだけ多く儲けようと思う。」と答えた。ウエーバーによれば、それは平凡な事業精神であつて、倫理的に基礎づけられていない營利への喜びを示すものにすぎない。それは倫理に無関心のものであると考えられている。

カルヴィン主義に立つ商人は全く異っている。最も決定的な点は、その合理的な營利精神が倫理的に基礎づけられ宗教的に聖化されていることである。かゝる營利追求のやり方は、カトリシズムやルター主義の場合におけるように単に許されているのではなくて、正に功績 (Verdienst) であると考えられている。この場合、人は道德的喜びと善き良心とをもって營利に努力することができる。こゝで問題になるのは、恩寵下の自分の証しとしての規律と自己訓練の下における活動である。もしこの規律と自己訓練とによって、事業上の成果を収めた場合には、それは神の祝福であり、選ばれた身分の証明であると考えられた。しかしすべての事は自己の榮華や享樂のためではなく、専ら神の榮光のためである。特に人は事業活動の絶対的な真実さをもつて、その經濟活動と信仰との一致を計らねばならない。デフォーはこのことの可能性について懷疑的であつた。其他の人々例えばリチャード・バクスターやクエーカー教徒は、商人がこのことに絶対的に信頼するに価し得ることを要求し、又そのことによって成果があげられ得るであろうことは知っていた。カルヴィン主義的な資本家は、宗教的な要求と世俗的な活動とが一致し、矛盾なき統一された存在であり得たであろう。ウエーバーに関連して他の側面から、即ちキリスト教倫理的側面からトレルチは同様のことを主張した。カルヴィニズムの倫理においては、基督者はキリスト教倫理的理想と世俗的理想との間の矛盾なし

に、善き良心をもって、世俗界で活動し得られるであろうという一の大なる統一的觀念が創造されている。それ故、富を得たカルヴェイン主義的な商人が献金をなす場合には、中世の商人とは異つた基礎によつてなされるのである。それは万一起り得べき不正な営利に対して、その魂の救のためにとか或は永遠的な命法に対する不安から出たものではなく、全体の福利のためとか或は貧者、病人、老人等の生活保証のために、教会団体に対する自発的な義務感から出たものである。

かゝる考え方に欠陥がない訳ではない。あらゆる献金にもかゝらず、貧者に対する神の裁定は、やさしく思やりあるものではない。貧者は人間的な尊敬を受けることが甚だ乏しい。彼は何等の成果をも得ていない。それ故、選ばれてあることの確証をもたないのである。かゝる考え方は、甚だユダヤ的解釈に接近している。その問題についてはヨブ記や原始キリスト教が取上げている。神から富者が祝福されている世界からは、貧者は神に従順でなかったゝめに排斥されねばならないであろう。経済的な困窮やそれと相並んで失業は、労働能力ある人々にとっては、罪や怠惰や無能の結果と考えられている。そして人々は経済活動のやり方が、困窮の原因ではないか（一般の認識によれば、それが真の原因であつても）というような問題に頭を悩ます必要はないのである。カルヴェイン主義に立つ資本主義諸国家においても、貧窮は富裕よりも多数に存在する。賃銀労働者の権利を奪うことは宗教的に倫理的に正当化された。そしてそれは不運な大衆に対して厳酷さの頂点を表示するものである。その表示は、福音精神によるかゝる形式的倫理がもたらしたものである。何となれば、その倫理は善意の要素を背後に押しやつて了つたからである。カルヴェイン主義の企業家は、彼が真面目に行動するところでは、厳格な仲間であり、また情緒や愛情に乏しい仲間であつた。彼等は貧民に対して、選ばれてあることの意識から自ら高慢にならざるを得ない。その貧しい人々に対しては、神の祝福は殆んど見ることができない。又その人々に対しては、最良の場合でも、低い賃銀によつて勤勉と規律とが

強制されている。彼等はその勤勉や規律を自発的に行っているわけではない。かゝる低賃銀は事業にとって有利であったから、そのことは事業精神と宗教との混同を示すものであり、結局は、知られざるうちに右の倫理は、事業のために奉仕することになっている。たしかにカルヴィニストは神に仕えんことを欲していたが、逆に事業のまわりをめぐることになり、神がその事業に仕えねばならなくなっている。こゝにおいて、世俗的な事業精神がキリストの精神を圧倒することになった。価値のより強きものが、価値の最高のものを強制することになる。

カルヴィニズムが如何なる程度まで、それに対して責任があるかということが問題になる。カルヴィンがその倫理で、規律と秩序、克己と本能の規制とを最頂点におく限りにおいて、愛の要素は軽視されるようになるであらう。ルターにあっては、秩序と愛とは互に争っていた。秩序は常に愛の尺度で計られることができた。一方、カルヴィンにあっては、秩序の強い優越が認められる。しかしそれはルター主義の場合のように、国家的社会的秩序でなくて、個人を規律する秩序であり、勤勉、節約、労働によって個人の職業形成の法則についての秩序である。事業上の成果が豊富な裡にあって、新約聖書による愛の問題が全く忘れられたのでなく、その残滓が残っている。しかしかゝる残滓と共に真面目な個人的な暖い情愛が存続して行くことは困難であらう。かくて人々はキリスト教的倫理的義務を遂行したと信じた。この萌芽はすでにカルヴィン自身において見られるのであって、後の世紀においてそれが強化されたにすぎない。十九世紀において始めてキリスト教の教派の中から、かゝる考え方を弱化するものがあらわれた。資本主義精神の圧倒的な作用に対する全き驚愕が、浸礼派の教派精神と融合し、更に博愛的な人道主義に刺戟されて、人々の間に再び本源的な愛が目ざめて来た。この点について最も重要な人物はトーマス・チャルマーである。しかし彼はかゝる努力は事業を主とする資本主義に対しては、「世俗界」に對立する「神の国」を建設する努力にすぎないことを証明したようなものであった。分裂・對立は再び明かとなった。ウエーバーがカルヴィニストについて主張し

たような社会倫理的の世界觀の統一性と共に、その分裂は依然として存続しなければならなかった。

しかしかゝる統一性が實際に存在したであろうか？歴史的に見た場合、世界におけるピューリタンの行動の初期時代と高度資本主義の初期時代とは同時に生じたであろうか？カルヴィニズムの中には資本主義の發展をもたすようなすべての要素が事實上存在したであろうか？ウエーバーはカルヴィニズム倫理の代表的人物としてリチャード・バクスターをあげている。又彼はシュペーナーとツインツェンドルフとを——もつとも彼等はルター主義の傾向が強かったが——バクスターと同様の例としてあげている。その倫理では、その理想とするところは、職業に忠実なること、合理的の自己訓練、略言すれば、ウエーバーのいう世俗内にあつての禁欲であるが、それは正しいことである。又これらの諸徳目は他の諸徳目と同様に、修道院や浸礼派の人々にあつては、その幸福や富をもたらしただであらうことも正しいと言わねばならない。その人々にあつては、キリストが現世並に來世の生を約束した言葉は眞実であつたからである。

しかしそのために世俗化の困難、奢侈えの欲望との戦、世俗界と協調することの困難等あらゆる困難が修道院や浸礼派の人々の間に起つたであらうことは当然である。「富者が天国に入ろうとするのは、駱駝が針の孔を通るよりは難しい。」と同様のことが生ずる。しかし、かゝる諸徳目によつてのみ、アメリカ型の巨大な財産が獲得されたと考へることは排斥されねばならない。それらの徳目は堅固なしつかりした基礎をもつ幸福や富と名づけられるものを創造することはなし得るが、幾百万や幾十億の富を儲け得ることは他の事に属し、カルヴィンの倫理とは別個の精神に属する問題である。たしかに労働の成果ということは、ウエーバーが表現した役割即ち選ばれてあることの「証明」のために働く。しかしそれに役立つのは、かゝる形式的な労働徳目の活動だけではなく、成果えの努力もまた働いている。又それに対して、成果を得る機會は神から与えられるものであるから、失うまいとする要素も働いている。し

かし、この要素はそれ自体では、精神的な基礎から實際的な成果を説明することはできない。ウエーバーがベンジャミン・フランクリンにおいて真正な資本主義精神があらわれているとしたのは全く正しい見方である。彼はフランクリン自らの文章によってそれを示した。それは無限なる営利追求の精神であり、営利可能性を目ざして、一心不乱に向う精神である。もし人がそれを理性的に始めるならば、それは進歩を讃美する精神となり、その可能性が得られるところでは冷静にそれを熟考し、機会の到来を喜ぶ精神となる。かゝる機会は人に生活の完成を与える。進歩、光榮ある現世への喜び、その現世の優れた完成、人間の理性への呼びかけ、かゝるものゝ調和を把握し、成果を喜ぶ労働を通じて、その調和を強化せんとする精神、以上がフランクリンの精神を特徴づけている。しかしそれはカルヴィンの倫理の精神ではなくて、調和に対して信仰を有し、現世の無限なる富に耽るところの啓蒙時代の倫理の精神である。それはカルヴィンの内心から発する精神とは全く別個の精神である。フランクリンの精神は、より多くの営利を得んとすることに對して限界を知らなかった。彼は現世において無限なるものを実現し得ると信じていた。そして無限なる現世形成を目ざして、その形成それ自体のために努力した。かゝる精神は、フランクリンが書いた文書——ウエーバーはそこから引用文を得ているが——と更にその自叙伝を全部よむならば一層明瞭となる。それは新しい別個の精神である。それは飽くことを知らぬ無限なる文化形成の精神であって、その中において現代の全く世俗化した文化が拡大された。その精神は現在でもなお働いている。かゝる精神の中において資本主義は成長し、今日に至るまで繁榮して来た。それは十九世紀の巨大なアメリカの百万長者の生涯においても生きている。フランクリンとアンドリュウ・カーネギーとの自叙伝が内面的に密接な関係があることは驚くべきことである。彼等の精神は同一の精神である。樂觀主義、人道主義、合理主義、無限なる営利及び文化可能性への信仰がその特徴である。

これに反して、カルヴィンの精神にあっては、限界を知る要素が欠けてはいないのである。カルヴィンにあっては

貨幣に対する不信が存在する。又カルヴィニストの人々、バクスター等（ウエーバーが論及したような形式において）、更にウエスレー、シュベナー、ツインツェンドルフにあっては、營利の絶対化、進歩の無限性についての信仰はなかった。そこには常に世界觀における調和、制限、限界等があり、その世界觀と共に与えられた世界の相対的妥当性がある。カルヴィニズムでは幾百万ドルの富は成長しないが、啓蒙主義では成長する。前者には營利的なデモニーや文化的デモニーは何も地盤をもち得ないが、後者ではそれらの地盤がある。事實上、資本主義的發展はフランクリンと共にようやく起りはじめたものであり、巨大な富の蓄積は一般に十九世紀の所産である。フランクリン以前啓蒙思想によって変質させられなかったカルヴィニズムにおいては、幸福や富は存在するが、本来の資本主義は存在しない。カルヴィニズムと發展の資本主義とは精神において別であるのみならず、歴史的に分離した世界である。十九世紀にアメリカで成立した巨大な富の蓄積のやり方については、カルヴィニズムは何等与り知らないのである。それは一つの「世界」であり、事業精神、デモニーであった。それらのものが、中小の貨幣蓄積者達を支配した。彼等の最高の理想は、カーネギーやヴァンダービルトになることであった。ウエーバーは資本主義のより新しい時代は、初期のカルヴィン精神から変質したものを意味することをよく知っていた。彼はしばしば世俗的な功利主義について附加的に論及している。又彼はカルヴィニズムから発する營利追及の放恣な發展をその暗い面と共に知っていた。しかし彼はフランクリンをバクスターから区別するところの深い根柢を知らなかった。カルヴィンとバクスターの精神だけでは、アングロ・サクソンの資本主義は決して起り得なかったものであり、むしろその成立を妨げた。キリスト教倫理が真正にあらわれ、有力に働いたところでは、そこで説教された（意識的ではなく）諸徳目によって、自らそれ以外の場所におけると同様に、貨幣追求の精神が育成される。しかしそれは資本主義にまで育成されるのではない。福音を輕視するカルヴィン倫理（たとえそれが現世愛の徴候に対して極めて明らかに対立するものであっても）

においてすら、資本主義を育成しない。他のキリスト教倫理と同様に、そこにおいてすら貨幣の制限性とその相対的妥当性とは内在的のものである。それは幸福や富の形成を妨げなかったが、巨大な資本主義的財産の形成を妨げた。

ウェーバーの問題提起は甚だ魅力的であった。その正当性は注目すべきものがあつた。しかしそれはその根本において、カルヴィニズムと資本主義との二つの精神を区別する能力において欠くところがあつたのみならず、事実に歴史的具體性において両者の結合点を明らかにし得なかった。カルヴィニズムの倫理の三つの要素が、これらの結合点を歴史的現実性において明らかにすであらう。(一)神によって選ばれてあることの確証を目的とする外面的成果への努力はそれ自体に危険を蔵している。即ち、それはかゝる努力を自己目的となすことである。そして宗教的な意味はますます弱くなつて来る。かくて結局において、赤裸々な営利追求への努力だけが残ることになる。これはカルヴィニズムとは何等関るところはないのである。内面的な限界が一步でもふみ越えられると、かゝる赤裸々な営利追求への努力は現実にくよくよになる。(二)右と同様の危険は、道德的態度にもかくされている。その態度とは、自ら現われて来た偶然の機会を利用することを、神から与えられた機会であるとして要求することである。そのことは種々雑多な形で転移する諸状況において示される神の意思に対して、常に用心し、注目すべきことを要求する。しかしこの場合、如何に容易にその限界が拭い消されることであらう。人は何れにしても諸状況をずらし、機会自体を自ら作るようになる。このことはより増大する貨幣の力によって、ますます可能となる。かくて、又如何に容易に神の意思が、営利のための営利の動機によつてすりかえられることであらう。こゝで髪一つほどのわずかな推移によつて人は別個の世界に入ることになる。(三)このようにカルヴィンの倫理から横道にそれることは、愛の標準(ルターはこれを忘れなかつた)を軽視すればするほど容易になる。カルヴィンの社会倫理は、人間に対する關係を失つたから、無方向性に陥り易く、かくて経済的な現世欲のデモニーに墮落し易くなる。神に対する倫理の方向は無限であるから、

もし人が人間の中間目標と愛の中で認識され、養われる限定とを挿入しない場合には、あまりに遠隔のために、その方向を見失うことになる。カルヴィンの倫理は、直接的に神にまで至ろうとするから、その中間目標や限定を認めることができない。かくてその目標を認めないで、世俗界において容易に迷うことになる。カルヴィンの倫理が騙し玩具、殊に峻厳な神聖化の理想を拘れば拘げるほど右の危険は増大してくる。カルヴィンの倫理のかゝる歪曲と世俗化はしばしば生じている。人はしばしば表面上は宗教的な動機を捨てないでいる。しかしすでに事実上、合理的な經濟現世欲の新しい精神の中に居る。そこでは經濟と神ならざる神とが存在する。

啓蒙思想とキリスト教精神との間の區別をばかそうとする他の一点について更に述べておかねばならない。今日まで殆んど注意されることがなかった点である。それは啓蒙思想とキリスト教との間の近似性であって、現実的な事象性への努力の中に存在する。啓蒙思想は教会と神とから去って、事象えいたらんとする大なる精神運動である。しかしながら他方において、キリスト教の中にも創造者の信仰によって仲介されて、事象性にいたらんとする努力がかくされている。しかしそれは事象のためではなくて、かゝる事象性を創造した神のためである。近代資本主義は全く啓蒙思想に基くものである。それは最初の間は極めて好ましき又静かな足どりをもって現われた。そして個人的にも理論的にも、經濟の本質を実際的に繁栄させようという以上のことを欲していなかった。フランクリンは技術と事業とによって、世界の美事な發展可能性を認識していた。カルヴィンの倫理は、境遇とその境遇をとりまく自然世界に対する事象的な服従を要求する。こゝに二個の接点がある。それらは相似性の思想を生ぜしめ更に資本主義の根基をカルヴィニズムの中におくことを推量せしむるようになる。冷静な事象性は事実上、資本主義ならびにキリスト教には固有なものであって、それは資本主義を技術的に成果あるものとなした。カルヴィニズムにおいて現実的に職業(Beruf)への転回がなされたのと平行して、産業的資本主義においては現実的に、事象、自然及び經濟への転回が

行われた。

以上のすべての点は、右の転回・転移が、如何にして個々の個人並に歴史において暗々裡に遂行されたかということとを明らかにするであろう。事實上、近代においてはもはや神が存在するのではなくて、努力の有用性と無限性がたしかに存在する。その精神については、ベンジャミン・フランクリンは古典的創始者であり、ジョン・スチュアルト・ミルは最も輝かしい理論的完成者である。殊にウエーバーの主題は彼の資本主義の概念規定を通じて明瞭となった。彼はゾムバルトと同様に、その本質において、その概念規定を経済活動の合理性、計算性並に規律性において見ようとしている。計算、貸借対照表、家族財産と事業財産との分離、合理的法律、これらのものは彼にとっては近代資本主義の本質的な表徴である。しかしそれらのものは資本主義の全体をあらわすものであろうか？ウエーバーは、個人的な貨幣欲はあらゆる時代に存在したのであって、それは近代資本主義とはなり得ないものであると述べている。しかし、吾人の信ずるところによれば、しばしば個人的創造力或は自己責任性をもって表現されるところの個人主義という要素と同様に、営利への努力という要素をも近代資本主義の概念から除外し得ないと考える。資本主義の概念規定は難しい事柄である。しかし近代資本主義の概念には三つの要素即ち、合理性、努力の無限性及び個人主義の三が含まれている。ウエーバーの資本主義の概念は、その答がすでに狭いものであり、又その逆に答によって更にとじこめられた格好になっている。かゝるやり方で一つのまとまりよき、魅力的な学説が成立した。樂觀主義、限りなき進歩、営利のための営利追求、貨幣に対する人間の欲望のできるだけの利用等の要素、これらすべての要素が合理的な功利主義的な形において資本主義に所属している。かゝるものとしての資本主義精神は、二・三の接觸可能性や事実に歴史的な連絡点があるにも拘わらず、カルヴィンの倫理とは別個のものである。

「現世内における禁欲」として、最もよく表現され得るカルヴィンの経済倫理の全体は、監視、規制の下における

封鎖的な協同体の内部や、教会規律の内部においてのみ、事実上確証され得るにすぎない。個人の力だけではあまりに弱いので、現世内における禁欲と現世欲との間の限界が守られるためには、それを監視する別個の裁判所 (Instanz) が必要である。個人主義と無限なる営利追求との時代には、カルヴィンの經濟倫理のようなものは、カルヴィニスト自身にとって危険となるであろう。その宗教的な諸徳目は営利追求に対して後光を失うであろう。その後光は営利追求にとっては、事象の性質により、全くふさわしくないものである。そしてしばしばアングロ・サクソンの資本主義は、倫理上の態度から、一の怪物に変性する。その倫理上の態度は「キリスト教的現世欲」として表現され得るであろう。かくて我々にとってアングロ・サクソン主義は共鳴し得ないものとなるにいたる。高揚せる道徳性と功利主義的事業心とのかゝる統一性、敬虔性と無遠慮性とのかゝる統一性、それを我々は偽善と呼ぶ。かゝる經濟倫理の実行者達が、その態度が矛盾に満ちているということについて意識していない限り、それは誤ったことである。人々は百年の長きにわたる習慣によって、正しく区別するという感覚を失ったのである。今日、第一次大戦後のおそるべき道徳状態を顧みて、北アメリカの善良な人々の間にこのことが自覚されるようになった。

以上述べて来た如くであるから、真理を見透す基督者は、もはや封鎖的な矛盾なき存在ではなくて、彼等は「神の国」と「現世」との間の分割する線を明らかに感じている。矛盾なき存在とは、その資本主義的努力が、神から喜ばれているという自覚並に倫理と經濟との統一を貫徹するであろうところのものである。資本主義精神はカルヴィンの精神からはるかに遠いものである。両者の統一は自己欺満にすぎなかった。事実において、經濟的な現世欲は、キリスト教精神を完全に「ポケットの中に押込め」、その精神を危くしている。真正なカルヴィンの積極的な突進力にあっては（その突進力は、右のような經濟からの圧迫があることを認識して、教会が発達させたものであるが）、右のような道徳的な状態が変るであろうという希望をもつことは正しい。しかしながら、その希望は各個人の強くはあ

るが、次第に弱まりつゝある繁栄と向上可能性とが妨げられ、経済が停滞するようになった暁において始めて達成される。人間はその経済的な状態と共に宗教的にも根を下している。強い営利可能性は、真面目なキリスト教徒た然んとすることに對して不利な地盤である。

- (註) (1) Weber : Religionssoziologie. I. S. 202—3. 梶山力訳書 二四三頁。Brentano : Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. 田中善治郎訳「近世資本主義の起源」二二〇頁
(2) G. Wünsch : Evangelische Wirtschaftsethik. (1927) S.335 ff.

(未完)